
<https://doi.org/10.15407/fd2025.02.169>

УДК: 2-13 +130.1+ 141.1

Данило ЛЕЛЕКО,

магістр філософії,

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна,

Харків, майдан Свободи, 4

lelekodanilo@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-7699-6834>

РОЗУМ ТА НАДПРИРОДНЕ В ФІЛОСОФСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ ДЕВІДА БЕНТЛІ ГАРТА

Стаття розглядає філософсько-теологічну концепцію американського мислителя Девіда Бентлі Гарта щодо взаємозв'язку розуму і надприродного. Автор аналізує позицію Д. Гарта стосовно «постметафізичної теології», показуючи як він спростовує можливість «теології без метафізики» та розробляє альтернативний підхід до розуміння ментального життя. У центрі концепції Д. Гарта — ідея про Розум, що існує між двома «надприродними полюсами»: трансцендентальним горизонтом «згори» (прагненням до Нескінченного) та єдністю апперцептивного «Я» «знизу». Автор показує, як Д. Гарт, спираючись на західну християнську традицію (Микола Кузанський, Майстер Екгарт) та східні споглядальні, обґрунтовує думку про вкоріненість природи Розуму в Богові, який є одночасно його основою та остаточною метою. Представлена в статті філософія Д. Гарта долає модерний дуалізм природного і надприродного, показуючи, що теозис є не зовнішнім «додатком» до людської природи, але є єдиною можливою природною метою скінченних розумів.

Ключові слова: *постметафізична теологія, феноменологія, метафізика, інтенціональність, трансцендентальний горизонт, онтологія, трансценденталії.*

Цитування: Лелеко, Д. (2025). Розум та надприродне в філософській теології Девіда Бентлі Гарта. *Філософська думка*, 2, 169—180. <https://doi.org/10.15407/fd2025.02.169>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2025. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

«Як може свідомий дух бути чимось іншим,
ніж абсолютним жаданням Бога?»

*Анрі де Любак в листі до Мориса Блонделя
від 4 квітня 1932 року*

«— Йому щось сниться, — сказав Верть. — І знаєш, що?
— Цього не можна знати, — відказала Аліса.
— Йому снишся ти! — вигукнув Верть і радо заплескав у долоні.
— А коли ти йому переснишся, то, як гадаєш — де ти будеш тоді?
— Там, де й тепер, звичайно, — відповіла Аліса.
— Ти? — пирхнув Верть. — Тебе не буде ніде!
Бо ти йому тільки снишся, та й годі!»

Льюїс Керол, «Аліса в Задзеркаллі»

1. Вступ: Після «постметафізичної теології»

Однією з найпомітніших рис континентальної філософської теології кінця ХХ — початку ХХІ ст. є її «постметафізичність». Загалом, таке поєднання «постметафізичних філософій» і теології чи, ширше, релігійної тематики як такої можна розглядати як «подвійний рух» із двох напрямків: з одного боку, це зацікавленість теологів в різноманітних постсучасних формах мислення, з іншого — (пере)відкриття континентальними філософами традиційних теологічних тем, але в «постметафізичній» оптиці. Попри всю різноманітність постметафізичних теологічних проектів та підходів, усе ж можна виділити ключові засади такої «постметафізичності», на яких майже будь-яка подібна форма сучасного теологічного мислення побудована: 1) критика «онтотеології» Мартином Гайдегером — відкидання розуміння Бога як онтологічної причини, як самого Буття (*ipsum esse*); 2) критика «трансцендентальної суб'єктивності», представленій в класичній феноменології Едмунда Гусерля чи, наприклад, в критичній філософії Імануеля Канта.

Прийняття критики «онтотеології» та метафізики загалом християнськими теологами можна стисло описати так: у класичному метафізичному мисленні Бог став «ідолом» — концепцією, у якій не лише зник Живий Бог релігійного досвіду, а й такою, яка редукувала Бога до Причини, що своєю чергою визначається через її зв'язок з тим, що вона причинає. Так цю «редукцію» описує один з найвизначніших французьких постметафізичних теологів Жан-Люк Марйон: «У цьому сенсі Верховне Буття, наприклад, ґрунтує кожне суще в своєму Бутті, оскільки Буття цілком проявляється в ньому як присутність. І навпаки, це Верховне Буття саме знаходить своє підґрунтя лише в цьому суцшому, в якому Буття пов'язане і виражене» (Marion, 2001: р. 14). Відтак, метафізичний спосіб мислення про Бога, навіть у прагненні довести Його існування, віддаляє вірян від

справжнього трансцендентного Бога віри: «Ні молитися, ні приносити жертви цьому богові людина не може. Перед *causa sui* не можна впасти на коліна у священному трепеті, перед цим богом людина не може співати та танцювати» (Heidegger, 2002: S. 72). Саме тому, на прикладі того ж самого Ж.-Л. Марйона, надзвичайно популярними стають спроби помислити Бога «без Буття» чи «поза межами Буття». З іншого боку, на думку тих самих постметафізичних мислителів, «трансцендентальне Его», яке в проектах Е. Гусерля чи І. Канта мало на меті витіснення метафізики, на місце якої мала прийти справді «критична» чи «строго наукова» філософія, так само стало новим «ідолом», що замінив Бога-Буття, але, по суті, зберіг ті самі риси. Найбільш влучно і лаконічно цю постметафізичну «антигеологічну настанову» виразив Жиль Дельоз — філософ близький до такого роду «чутливості»: «...трансцендентальна філософія обирає скінченну синтетичну форму Особистості, а не нескінченне аналітичне буття індивіда; і вона вважає природним визначити це вище “Я” з посиланням на людину і здійснити велику перестановку Людина-Бог, яка так довго задовольняла філософію» (Deleuze, 1989: p. 106). Тому серед теологів, близьких до французької (пост)феноменології, популярною є ідея «контрінтенціонального» феноменологічного підходу (якщо такий вислів не можна вважати оксюмороном), у якому відкривається «іконічний» досвід Бога як Він є.

Втім, уже в минулих 10-х роках та на початку 20-х ХХІ ст., такі тенденції та схильності релігійно-філософського мислення не просто не можна вважати панівними, але навіть можна стверджувати те, що в деяких колах сучасних теологів, які, однак, залишаються в межах континентальної думки, дедалі помітнішим стає бажання відходу від цього «постметафізичного стану» і, виходячи з цього, навіть усвідомлення неминучості метафізики для будь-якої адекватної та послідовної філософської теології. Найбільш яскравим представником таких мислителів в православній теології ХХІ ст. є американський теолог та філософ Девід Бентлі Гарт. У багатьох текстах цього мислителя можна натрапити на подібні тези та вислови щодо самого задуму «постметафізичної теології» чи того, яке місце «постметафізика» займає чи має займати в сучасній теології: «Саме поняття “постметафізична теологія” є безглуздом, чимось на кшталт пост-атмосферного повітря...», або, ще більш радикально, «...найважливішим завданням, яке сьогодні стоїть перед теологією, є подолання “подолання метафізики”» (Hart, 2021: pp. 85, 86). Утім, такі твердження точно не означають відмову від традиційних для класичної християнської думки апофатичних обмежень, що їх накладають на метафізичні конструкції чи на «когніцію» як таку. Справді, *unio mystica* чи *ενωσις* можливі лише в екстатичному піднесенні розуму до Бога, в таємничій, перевершувальній щодо спекулятивних систем любовній єдності душі та

її Творця. Як зазначає Д. Гарт, метафізика має розглядатися не як «позитивний» інструмент, що допоможе досягти безпосереднього особистого знання Бога, а радше як «концептуальна гігієна», яка в «негативний» спосіб допомагає уникнути хибних уявлень про трансцендентне божество. Тому, метафізика є чимось на кшталт «драбини», яку необхідно «перелізти», але яку точно не можна відкинути. «Слово “метафізика”, взяте в його найпростішому розумінні, лише вказує на усвідомлення розумом сфери думки, імпліцитно присутньої в кожному акті мислення — і як необхідна кінцева точка або станція на шляху розуму до істини, і як межа, яку розум не може переступити» (Hart, 2021: р. 92). Відповідно до цього визначення, для теології метафізика є найбільш фундаментальною грама-тикою для мислення про Бога, яка насправді не будує «ідоли», а навпаки — має допомагати їх уникати.

І як зазначалося на початку, окрім питань онтології, ця «постметафізична схема» сприяла й тому, що з кола теологічно-метафізичних питань, які розглядають мислителі цього «напрямку», вийшла тема «раціональності», яка, подібно до онтології, в цій новій перспективі стає простором продукування «ідолів». Окрім спроб теології «Бога без Буття», Ж.-Л. Марйон і близькі до нього континентальні мислителі, пропонують такий спосіб «розгляду» феноменальної даності, який можна було б проводити поза межами первинної інтенціональності розуму чи «трансцендентальної суб'єктивності як такої», які, знову ж таки, відповідають за накладання «ідолів» на неосяжну таємницю Бога чи навіть феноменальності як такої. І тому французький (пост)феноменолог вводить поняття «насиченого феномену» — такого роду феномену, в якому «інтуїція» перевершує інтенціональність розуму (Marion, 2007: р. 380). Головною теологічною метою, якою керується Ж.-Л. Марйон у впровадженні такої контрінтенціональної феноменології чи «контронтології», на думку американського православного теолога, є виведення Одкровення, сфери віри за межі будь-яких природних обмежень і, відповідно, надання їм особливого «надприродного статусу», зрозумілого як такого, що є абсолютно зовнішнім для скінченного природного «порядку знання» і «порядку буття». Історико-теологічним корінням такого чіткого розрізнення між «природним» та «надприродним», на думку Д. Гарта, є «Барочний томізм», відомий також як «дворівневий» чи «мануалістичний томізм», який стверджує відсутність будь-якої «тягlosti» між рівнем благодаті та рівнем «чистої природи». У викритті логічної та метафізичної непослідовності такої теології «чистої природи» Д. Гарт бачить головну мету своєї праці «Ви Боги: Про Природу та Надприродне» (2022), яка, втім, не обмежується лише критикою, але й пропонує відмінне бачення співвідношення між «природним» та «надприродним». Ця «інша перспектива» нерозривно пов'язана і навіть виводиться американським фі-

лософом та теологом з послідовного розгляду ментального життя та первинної інтенціональності розуму, тієї «трансцендентальної мети», якої прагне скінчення раціональність. Так, Д. Гарт у зазначеній вище праці, як і у праці «Все сповнено богів: Таїнства Розуму та Життя» (2024) та низці статей, пропонує масштабний філософсько-теологічний метафізичний проєкт, в якому відкинуті постметафізичним мисленням поняття «трансцендентальної суб'єктивності» чи «інтенціональності» повертаються в новому світлі, в оновленій перспективі, яка на рівні джерел та підходів не обмежується суто класичною думкою християнської пізньої античності та Середньовіччя й залучає не лише різноманітні сучасні теологічні та філософські здобутки, а й спадщину метафізичних та споглядальних традицій Сходу, як християнського, так і, наприклад, індійського. Отже, тому, як у своїй філософській теології Д. Гарт розкриває питання надприродного «поклику» розуму, а також тому, як він конституює саму структуру ментального життя, і буде присвячено цю розвідку.

2. Трансцендентальний горизонт Розуму

Критику «контрінтенціональної феноменології» та «насиченого феномена» Ж.-Л. Марйона можна взяти як «ключ» до того, як Д. Гарт підходить до питання Розуму та його поклику до Нескінченного. Як уже зазначалося, контрдосвід «насиченого феномену» є моментом, у якому даність феномену повністю перевершує здатності інтенціонального інтелекту. Такий контрдосвід може переживатися, наприклад, у зустрічі з творами мистецтва чи, передусім, з Божим Одкровенням. Головною лінією критики Д. Гартом такої «контрінтенціональної феноменології» та її застосування до події зустрічі з Одкровенням є те, що французький мислитель підміняє «апофатичне» «незв'язним» (Hart, 2020: р. 134). Так, Ж.-Л. Марйон розглядає подію Одкровення як «парадокс у собі» — абсолютну суперечність, яка не може бути вирішена на вищому та ширшому рівні раціональності. Більше того, він прямо стверджує існування певного роду «феноменів», «які відбуваються (як події) лише через протиставлення умовам мого досвіду». На думку американського філософа та теолога, головна проблема такого (пост)феноменологічного підходу полягає в тому, що те, що «протиставлене умовам досвіду» як такого, не може стати досвідом, тобто не може бути даним взагалі. Джерелом такого «парадоксу» стає нездатність Ж.-Л. Марйона розрізнити «емпіричну» чи «психологічну Самість» від більш первинної «трансцендентальної Самості», а також контингентні інтенції від більш первинної трансцендентальної інтенціональності. Як зазначає Д. Гарт, більшість прикладів та описів «насичених феноменів» являють собою щось на кшталт описів звичайних когнітивних дисонансів, подібних до «відчуття дезорієнтації після ковтка вина

з келиха, в якому мало бути молоко» (Hart, 2022: р. 29). Такі дисонанси, як «злам» блукання уваги психологічного «Я» чи «гномічної волі» справді можливі, проте не на рівні «природної волі» (мовою Максима Сповідника). Ця «природна воля» конститує не просто «феноменальність» як таку, можливість явлення кожного явища, а й саме психологічне «Я». Якщо «щось» не може бути вписане в цей ширший трансцендентальний горизонт, то воно й не може бути «чимось» взагалі.

За Д. Гартом, марйонівську перспективу вдало доповнює те, як цю глибинну основу та спрямованість розуму бачив Микола Кузанський. Розглядаючи ті самі явища, які є об'єктами дослідження «контрінтенціональної феноменології» Ж.-Л. Марйона (молитва, Євхаристія, споглядання картини чи ікони), Кузанець бачив найбільш таємниче в них не в надлишковості інтуїції. Навпаки — він вбачав це в тому, наскільки феноменальну даність перевищує первинне раціональне бажання «бачення невидимого», «знання непізнаваного» чи «незліченного скарбу». Ідеться про надлишкову інтенціональність, яка має своїм інтенційним об'єктом саму Нескінченність як повноту абсолютних цінностей Блага, Істини, Краси, Буття, Єдності тощо. Відтак, усі явища чи сама «феноменальність» як така можливі лише як «проміжні пункти», до яких тягнеться розум, намагаючись розгледіти за ними свою справжню кінцеву мету — «Лице всіх Лиць», «Буття всього суцього» — самого Бога. Поза цим трансцендентальним спрямуванням жодний об'єкт не може стати об'єктом «зацікавлення» розуму, адже жоден з них не допомагає йому досягти цей нескінченний «скарб насолоди». Тому всі «скінченні поняття» чи звичайні буденні цілі з цієї «трансцендентальної перспективи» стають, словами Джакомо Леопарді, джерелом відчуття «нікчемності всього» та «недостатності будь-якої насолоди задовольнити дух в нас». Але зворотною стороною такої «первинної туги» є ще більш фундаментальне нескінченне бажання пізнання і єдності з нескінченим Богом, який єдиний може «задовольнити дух в нас». Адже, як казав Микола Кузанський: «Якби Бог не був нескінченим, він не міг би бути метою для бажання» (Nicholas of Cusa, 1988: р. 154). Наведену перспективу поділяв також французький філософ Моріс Блондель — один з найвизначніших католицьких метафізиків кінця XIX — початку XX ст., який також був одним з головних мислителів «повернення до надприродного» в католицькій думці. Американський філософ сприймає фундаментальне для М. Блонделя розрізнення між *la volonté voulante* (волею, що воляє) та *la volonté voulue* (волею, яку воляють) (Blondel, 1993: р. 159), яку сам Д. Гарт розуміє в термінах окресленого вище первинного трансцендентального горизонту всіх рухів волі (*la volonté voulante*) та конкретних іманентних виразів волі (*la volonté voulue*), які з'являються в цьому горизонті та які, з усім тим, вказують на власну недостатність і, знову ж таки, нездатність «задовольнити дух в нас» (Hart, 2024: р. 432).

Як стає зрозумілим з наведених вище тез та міркувань Д. Гарта, його підхід до таємниці Розуму є нерозривним з підходом до таємниці Буття. З цих міркувань випливає й ствердження американським мислителем неможливості існування «чистої феноменології» чи «чисто феноменологічного методу», який у своєму «епохе» міг би «звільнитися» від метафізичного горизонту. Така неможливість зумовлена не лише «генеалогічною», тобто неявною «метафізичною заангажованістю», що приховується за зовнішнім бажанням «подолати метафізику». Вона насамперед впливає з реального розгляду «ментальної реальності», головним чином інтенціональності свідомості. Феноменологія інтенціональності є, по суті, інверсією метафізики причинності. Іншими словами, *ordo cognoscendi* є віддзеркаленням *ordo essendi*: з метафізичної перспективи причини передують своїм наслідкам, надаючи останнім їхню «субстанцію» та «субсистенцію». Однак з перспективи «піднесення розуму» ми бачимо все це як у дзеркалі: «всі причини є вторинними відкриттями, яким передує чиста подія, що є феноменальним досвідом перед тим, як вона стає умоосязною істиною; подія є для нас першою, тоді як причини знаходяться лише в кінці мандрівки пробудженого інтелекту до дійсності, яку подія вже зробила явленою, але ще не зробила повністю умоосязною» (Hart, 2022: р. 99). Таким чином, онтологія та епістемологія стають не просто «компліментарними» підходами, а різними аспектами, які розкривають більш примордіальну реальність. У цій реальності Знання (чи Розум) та Буття збігаються, і саме її Д. Гарт визначає як принцип Форми, яка є «хіазмом Знання та Буття». Ця більш первинна і трансцендентна реальність Форми зумовлює взаємне прагнення Розумом Буття, а Буттям Розуму: «Буттю необхідне розкриття, воно може бути насиченим у собі лише тоді, коли його пізнано інтенціональним розумом, натомість істинне знання має бути нічим іншим, як безпосередньою причетністю до найбільш суттєвої актуальності Буття» (Hart, 2022: р. 100). Кінцевою метою Розуму, остаточним розкриттям Буття, точкою єдності та взаємоперехідності класичних метафізичних трансценденталій Блага, Істини та Краси є Нескінченний Бог. Він постає одночасно і онтологічною основою та причиною всього суцього, і кінцевою метою всіх раціональних прагнень.

Як уже зазначалося вище, всі скінченні об'єкти та скінченні інтенції емпіричного «Я» не мають жодної цінності для інтенціонального розуму, якщо вони не включені в ширший трансцендентальний горизонт абсолютних цінностей Блага, Істини, Краси тощо. Але окрім цього, з'являючись в цьому примордіальному горизонті раціонального бажання, всі об'єкти досвіду стають одночасно й об'єктами оцінки та судження, яке розум виносить щодо них. Джерелом такого оцінювання є саме те, чи існує відповідність між *цим* скінченим об'єктом і *тим* первинним розположенням знання та любові, які є єдиними в цьому транс-

цендентальному горизонті. Д. Гарт наводить приклад із зустріччю з витором мистецтва, який має продемонструвати логіку цього «трансцендентального оцінювання»: «Я зустрічаю витвір мистецтва, який вважаю прекрасним, а потім, можливо, також зароджується бажання володіти ним; у будь-якому разі, я роблю своє судження і формую свої цілі у світлі мого попереднього відчуття і прагнення до краси як до трансцендентного стандарту. У будь-якому аксіологічному судженні завжди присутня певна абсолютна цінність, а в кожному умовному бажанні — безумовне бажання. Будь-яке скінченне бажання — це бажання, відкладене до нескінченної мети» (Hart, 2024: p. 428). Більш того, навіть всі «корумповані» бажання та оцінки так само являють собою лише викривлення цього «світла» прагнення щастя, блаженства, краси і таке інше. Загалом, всі явища, зустрічі, події та дії в межах «природи» завжди є такими, що розглядаються інтенціональним розумом з «надприродної» перспективи. Тож усі явища судяться тією трансцендентною Метою, якою єдиною й переймається розум.

3. «Атман і є Брахман»: надприродна основа Розуму та його надприродна Мета

Проте присутність трансцендентного, «надприродного» в ментальному житті не визначається лише його аспектом «згори», але й «знизу». Американський філософ взагалі говорить про те, що весь «природний досвід» є таким, що натягнутий між двома «надприродними полюсами» — трансцендентальним горизонтом «згори» та єдністю апперцептивного «Я», яка лежить в основі кожного емпіричного «Я»: «Я майже можу говорити про два “надприродні” полюси — дві точки зникнення, де природа або занурюється в основи, глибші за неї саму, або злітає у вищу сферу — вищу за неї саму. Ми знаємо світ, тому що дещо всередині нас, більш первинне, ніж ми самі, завжди тягнеться до чогось ззовні, що є більш кінцевим, ніж світ» (Hart, 2024: p. 422). Знову ж таки, те, що «всередині нас» розуміється Д. Гартом не як емпіричне чи психологічне «Я», але як більш глибока суб'єктивність, що робить можливим будь-який досвід як такий, навіть саму психологічну самість: «Кожен з нас є “Я”, якому представлений світ, але всередині кожного “Я” є також “Я”, яке знає це “Я” і яке робить його свідомим самого себе — своєрідне світло, яке освітлює “я” зсередини» (Hart, 2024: p. 106). Ця єдність апперцепції, «метафізична простота», яка робить можливим будь-яку цілісність та тяглість досвіду, це «світло», за Д. Гартом, вкорінене в більш первинній метафізичній простоті самого Бога, як Розуму, так і Буття, який закладає єдність як цієї первинної «Самості», так і світу, до якого в інтенціональних актах

вона спрямовується. В описі цього «ґрунту розуму», Д. Гарт звертається до філософських та теологічних традицій Заходу та Сходу. Так, найбільш яскравим для цієї теми західним християнським автором є Майстер Екгарт, який розвивав вчення про «божественну іскру» в глибині душі: «... її можна назвати іскоркою божественної природи і божественним світлом, променем і закарбованим образом божественної природи» (Екгарт, 2022: р. 267). І в продовженні такої лінії містичних роздумів щодо «природи внутрішнього світу» Екгарт, як і низка інших німецьких містиків, виводить радикальну моністичну тезу: «Тут Божа основа — моя основа, а моя основа — Божа основа» (Екгарт, 2022: с. 183). Втім, у питанні божественної основи розуму, як зазначає американський філософ, саме традиція індійської філософії представляє більш давню та, до певної міри, більш глибоку лінію роздумів. Особливу увагу Д. Гарт звертає до традицій адвайти, вішишта-адвайти (яка займає вкрай важливе місце і в його теології) та кашмірського шиваїзму, в яких, хоч і в різний спосіб, здійснюється спроба роз'яснення та інтерпретації слів з Мандук'я-упанішада: «Атман є Брахман» (*Ayam Ātmā Brahma*) (Hart, 2024: р. 7). Окреслені східні та західні підходи до розуміння реальної природи розуму, і особливо пряме ствердження, що Атман і є Брахман, допомагають Д. Гарту утвердити центральну для його філософського та теологічного проекту тезу: «...з телеологічної перспективи, розум — це Бог, який прагне не тільки бачити Його, але й ставати Ним — нескінченне пізнання нескінченного буття, поза будь-яким розрізненням між тим, хто пізнає, і тим, що пізнається» (Hart, 2024: р. 457). Тож, для скінченного розуму Нескінченний Бог є не лише кінцевою метою його активності, але й Тим, що закладає природну структуру розуму. І саме тому стверджується внутрішня єдність трансцендентної Метри та трансцендентної Основи раціонального життя. Крім того, такі висновки надають підставу стверджувати Д. Гарту те, що саме споглядальні традиції різноманітних релігій є справжніми «духовними науками», які, на відміну від фізикалістських підходів до питань розуму¹, дають змогу більш адекватно досягнути внутрішню природу ментального життя, яка, знову ж таки, в своїй основі та цілеспрямованості, є Богом.

Окреслена вище феноменологія раціонального життя знаходить свою основу не лише в метафізичних побудовах, але й в особливий спосіб зрозумілій істині христології. Так, наприклад, слідуючи за Миколою Кузанським в його роздумах щодо природи скінченних інтелектів, Д. Гарт приводить аналіз раціонального бажання нескінченного до його досконалого здійснення — єдності людської та божественної природи в Ісусі Христі. Саме досягнення якомога досконалішого віддзеркалення

¹ Більш детально про хиби та викривлення фізикалістського підходу до розуміння розуму див.: (Hart, 2024: р. 17—75).

божественного Духа в скінченному раціональному дусі і є реалізацією природного поклику тварного розуму: «У людській — тобто раціональній — природі ми бачимо раціональний людський дух у його найтіснішій і найприроднішій єдності з божественним Духом, який є абсолютним розумом, а також найтіснішу і найприроднішу єдність людського інтелекту з божественним інтелектом» (Hart, 2022: р. 34). Або, іншими словами, повноцінне становлення творіння самим собою є одночасно і його обожненням; людська природа є тварним становленням богів чи тварними богами в вічному процесі становлення: «Ми не що інше, як тварні боги у становленні, що стають Богом в Бозі, здатні стати божественними лише тому, що в певному сенсі ми є божественними від самого початку» (Hart, 2022: р. 34). Американський мислитель навіть говорить про певну новозавітну «амфіболію», яка полягає в нечіткості відношень між тварним духом та Святим Духом чи навіть відсутності ясного розрізнення між ними в багатьох фрагментах канонічних Євангелій та апостольських послань². Вирішення цієї неоднозначності, на думку Д. Гарта, полягає в «хіазмі» між творінням та Творцем — «місці», в якому сходження Святого Духу та піднесення тварного духу є єдиним актом. Понад те, підтвердження своєї тези Д. Гарт знаходить в антропології Іренея Ліонського, для якого цілісний образ і подоба Божа досягається виключно в з'єднанні плоті та душі з Духом, зрозумілому не просто як «інтелектуальна здатність» в людській природі (*vous*), а саме як Святий Дух: «Коли ж цей дух, з'єднаний з душею, з'єднується з впорядкованою глиною, те, що постає завдяки благодаті вилиття Духу, є духовним та довершеним, і це є довершена людина, яка була створена за образом та подобою Божою» (Hart, 2022: р. 107). І саме у втіленому Ісусі Христі досягається цей досконалий образ і подоба Божа, абсолютна «прозорість» людської природи божественній. Ба більше, Втілення є центром і метою усіх тварних раціональних прагнень. Або, іншими словами, Втілення і є справжнім Творінням, а в Дусі розкривається вся істина тварних духів.

Узагальнюючи, можна сказати, що питання природи Розуму, таємниця Основи та Мети ментального життя є центральною темою думки Д. Гарта 10-х та початку 20-х років ХХІ ст. Відштовхуючись від поширених у континентальній філософській теології кінця ХХ — початку ХХІ ст. «постметафізичних тенденцій», американський мислитель розгортає проєкт філософії Розуму, в якому феноменологічний та метафізичний підходи є нероздільними та взаємодоповняльними для роз'яснення питань природи ментального життя. І самим «серцем» цього ментально-

² «Наприклад, можна звернутися до Рим. 5:5; 7:6; 8:2—16; 8:23-27; 9:1; 14:7; 1 Кор. 2:4; 2:10—16; 3:16; 6:17; 14:2; 14:14—16; 2 Кор. 4:13; 6:6; Гал. 3:2—5; 4:29; 5:5; 5:16—26; 6:8; Фил. 1:27; 2:1; тощо» (Hart, 2022: р. 106).

го життя є внутрішнє прагнення Нескінченного як природної основи та мети розуму. Поряд із тим остаточним завершенням і довершенням цього прагнення є віддзеркалення божественного життя в раціональних природах — теозис, який для Д. Гарта є єдиною можливою природною метою скінченних розумів. Відтак, кінець подорожі тварних духів є початком руху нетварного Духу.

Отримано 16.02.2025

Прорецензовано 01.04.2025

Підписано до друку 01.05.2025

ДЖЕРЕЛА / REFERENCES

- Blondel, M. *L'Action*. (1993). *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris: Presses universitaires de France.
- Deleuze, G. (1989). *The Logic of Sense*. Columbia University Press.
- Hart, D.B. (2020). *Theological Territories: A David Bentley Hart Digest*. University of Notre Dame Press.
- Hart, D.B. (2021). *Orthodox Theology and the Inevitability of Metaphysics. Theology and Philosophy in Eastern Orthodoxy*. James Clarke.
- Hart, D.B. (2022). *You are Gods: on Nature and Supernature*. University of Notre Dame Press.
- Hart, D.B. (2024). *All Things Are Full of Gods: The Mysteries of Mind and Life*. Yale University Press.
- Heidegger, M. (2002). *Identity and Difference*. University of Chicago Press.
- Marion, J.-L. (2001). *The Idol and Distance: Five Studies*. Fordham University Press.
- Marion, J.-L. (2007). A Saturated Phenomenon. *Filozofia*, 62(5), 378—402.
- Meister Eckhart. (2022) *Sermons*. Kyiv: Tempora. [=Майстер Екхарт. (2022) Проповіді. Київ: Темпора.]
- Nicholas of Cusa. (1988). *De visione Dei*. trans. with commentary by A.M. Jasper Hopkins. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press.

Received 16.02.2025

Reviewed 01.04.2025

Signed for printing 01.05.2025

Danylo LELEKO,

MA in Philosophy, V.N. Karazin Kharkiv National University,

4, Svobody Square, Kharkiv

lelekodanilo@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-7699-6834>

MIND AND THE SUPERNATURAL IN THE PHILOSOPHICAL THEOLOGY OF DAVID BENTLEY HART

The article examines the philosophical and theological concept of American thinker David Bentley Hart regarding the relationship between mind and the supernatural. The author analyzes Hart's critique of "post-metaphysical theology", which became prominent in continental philosophical theology in the late 20th and early 21st centuries. The article demon-

strates how Hart, starting from a critique of Jean-Luc Marion's counter-intentional phenomenology and the concept of "saturated phenomenon", develops an alternative approach that combines metaphysics and phenomenology in understanding the nature of mental life.

The central thesis of Hart's thought is the understanding of mind as having two "supernatural poles": a transcendental horizon "from above" (orientation toward the Infinite) and the unity of the apperceptive "I" "from below". Hart argues that both the nature and teleology of mind are rooted in God, who is simultaneously its foundation and ultimate goal. This leads to the assertion that the Mind is essentially God seeking not only to see Himself but to become Himself — infinite knowledge of infinite being, beyond any distinction between the knower and the known.

To substantiate his position, Hart draws upon both Western Christian tradition (Nicholas of Cusa, Meister Eckhart) and Eastern contemplative teachings, particularly Indian philosophy with its thesis "Atman is Brahman". In the Christological dimension, the Incarnation is viewed as the perfect realization of the unity between human and divine nature, and theosis is understood as the natural destiny of finite minds.

Hart's philosophical theology thus presents a radical vision where the transcendent foundation of rational life and its transcendent goal are ultimately one and the same — an understanding that overcomes the modern divide between natural and supernatural through a renewed metaphysics of mind.

Keywords: *Postmetaphysical theology, phenomenology, metaphysics, intentionality, transcendental horizon, ontology, transcendentals.*